

EL DESTINO DE LOS INTELECTUALES

El siguiente texto es la transcripción editada de una mesa redonda celebrada en el Skidmore College de Saratoga Springs, Nueva York, el 11 de abril de 1985.

Boyers: El sociólogo norteamericano Philip Rieff ha escrito, con mucha perspicacia, acerca de la cambiante estructura del carácter del intelectual, o de la imagen cambiante que se tiene del intelectual ideal. Hace veinte años, en *The Triumph of the Therapeutic*, afirmó que "muchos intelectuales se han pasado del lado del enemigo sin darse cuenta de que aquellos mismos a quienes aún consideraban la élite cultural se habían convertido en realidad en portavoces de lo que Freud llamaba 'la masa instintiva' ". ¿Cuál es a su juicio la clase de ideal del intelectual implícita en el concepto que tiene Rieff de ese personaje? ¿Está usted de acuerdo en que, a medida que éste se ha ido convirtiendo en un tipo social reconocible de nuestro tiempo, ha surgido la idea del intelectual como algo más o menos sagrado?

Steiner: Lo más probable, pienso, es que todo ser humano quiera tratar de vivir, si es posible, en armonía con sus convicciones más profundas. En general, no lo conseguimos del todo; lo intentamos. Pero el intelectual tiene por delante una tarea muy especial. Es un ser increíblemente privilegiado por su capacidad para expresarse. Pertenecer —pertenecemos— a la casta más consentida de la historia de los "mandarines". El intelectual suele ver hoy aplaudidas sus pasiones y obsesiones mucho más allá de lo que la mayoría de nosotros podríamos esperar. De allí que deba intentar vivir lo que profesa. Estar instalado, por ejemplo, en la confortable seguridad de una cátedra bien remunerada y convertirse en portavoz del terrorismo ejercido en alguna remota región del planeta, es algo despreciable. Una absoluta hipocresía. Yo enseño y trato de vivir en forma consecuente con mis enseñanzas, los maestros, los grandes textos, las tradiciones filosóficas, todo lo que hemos heredado. Hacerlo y gozar al mismo tiempo de todos los privilegios de semejante posición —y más, de las alegrías y los éxtasis que tales disciplinas procuran— y dárseles luego de igualitarista o radical o populista vociferando *slogans*, intentando emular a los más encarnizados filisteos como tantos lo hicieron entre el 68 y el 69, me parece suicida. Por lo tanto, interpretaría lo observado por Rieff como una exhortación: "tengan ustedes el orgullo de ser lo que son"; y estaría sin duda de acuerdo con él.

Boyers: Leszek, ¿le gustaría añadir algo sobre este punto?

Kolakowski: Los intelectuales, por un peculiar fenómeno psicológico, sufren a menudo al verse divididos entre deseos o actitudes incompatibles. Por un lado, se sienten orgullosos de su superioridad y su independencia. Por otro, ese mismo sentimiento les in-

GEORGE STEINER,
LESZEK KOLAKOWSKI,
CONOR CRUISE O'BRIEN,
ROBERT BOYERS

Traducción de Ubaldo González de León

funde una suerte de incertidumbre respecto de su situación. Todo ser humano necesita ubicarse, saber con qué se identifica. Y ésta es una de las razones por las que es relativamente fácil que los intelectuales se identifiquen, en espíritu, con la causa del pueblo, al tiempo que conservan intactos sus sentimientos de superioridad. En otras palabras, quieren pertenecer a una élite que está exenta de las necesidades comunes y corrientes, pero esto les infunde al mismo tiempo un doloroso sentimiento de soledad y de aislamiento. La mejor manera de superar tal dilema es precisamente la identificación del intelecto con la causa de los desvalidos. Y el marxismo es el mejor medio de resolver el conflicto ya que reconcilia, por lo menos en parte, aquellos sentimientos contradictorios. Otra característica común de los intelectuales es su constante y desesperado deseo de probar su legitimidad. Después de todo, nadie se pregunta para qué sirven los plomeros, los médicos; pero preguntarse para qué sirven los intelectuales es en cambio natural y comprensible. Y son ellos mismos quienes formulan tal pregunta sin cesar, como si esperaran dar eventualmente con una respuesta que les concediera la legitimidad de la que sienten carecer. Otro problema radica en que quieren ser oídos, y en que la única garantía constitucional de que un intelectual pueda ser oído es que se vuelva parte del *establishment* totalitario. De allí que tantos intelectuales anhelan convertirse en pensadores o filósofos oficiales dentro de un sistema que puede proporcionarles ciertas comodidades y que garantiza al menos una audiencia a todo leal servidor intelectual, sea cual fuere el resultado final de esa aventura.

Muchos de los aquí presentes conocen sin duda las memorias de Nadezhda Mandelstam, cuya lectura es sumamente ilustrativa para todo intelectual. Nos permiten ver, por ejemplo, que la *Intelligentsia* rusa fue en parte culpable de su propia destrucción. Varias escuelas de literatura compitieron entre sí para ganarse el reconocimiento del despótico gobierno comunista eliminando a sus rivales. Y fue esa rivalidad la que finalmente proporcionó a los despotas el mejor instrumento posible para domar, o domesticar, la cultura rusa hasta destruirla. Detrás de ese fenómeno pueden advertirse los sentimientos contradictorios de que an-

tes hablamos: los deseos, simultáneos, de formar parte de la élite y de estar del lado de los desvalidos, de ser independiente y de verse proclamado un heraldo de la razón y un profeta del pueblo. Exigencias incompatibles, pero tal vez características de la clase intelectual.

La actitud antinorteamericana de muchos intelectuales europeos refleja precisamente una de tantas dimensiones de ese fenómeno. Recordemos el odio que inspiraban los Estados Unidos en los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Aquí llegados desde las universidades alemanas, se encontraron con un mundo en que los intelectuales y profesores no eran considerados semidioses, sino trabajadores como cualesquiera otros. Se encontraron además con una cultura en que todos podían adquirir a bajo precio un disco de la mejor música, acostumbrados como habían estado hasta entonces a considerar los conciertos un privilegio de la élite. Detestaban la democracia norteamericana —no las diferentes instituciones democráticas sino el espíritu democrático y sus efectos en la vida cotidiana. Y su sentimiento de élite ultrajada se expresó, paradójicamente, en una ideología semimarxista y semirrevolucionaria llena de confusiones y contradicciones.

Boyers: En un libro tan útil como irritante, *Political Pilgrimage*, el sociólogo Paul Hollander estudia la atracción ejercida sobre los intelectuales de Occidente por ciertos regímenes tiránicos como los de Cuba, y la Unión Soviética. Quienes visitaban lugares como Cuba o Vietnam del Norte, nos dice Hollander, sólo veían lo que querían ver, y típicamente percibían allí, por encima de todo, un cálido espíritu de comunidad y un general rechazo de la alienación, el aislamiento social, etcétera. ¿Cree usted, Conor, que los intelectuales sean más sensibles a esa clase de espejismo que el resto de los ciudadanos? Y si así fuese, ¿no podría alegarse que su ilusión no se limitaba a los solos ejemplos que Hollander propone?

O'Brien: Todos los ejemplos de Hollander son de regímenes de izquierda; pero sería erróneo suponer

que los intelectuales se han hecho ilusiones únicamente en lo que a ellos respecta. Pensemos en Ezra Pound, en W.B. Yeats o en T.S. Eliot: en diferente grado, pero de modo similar, se sintieron atraídos por regímenes fascistas o derechistas. Pound, como se sabe, estuvo hasta el final con Mussolini. Pienso que los intelectuales son tal vez más propensos que otra gente a engañarse a sí mismos, y los unos a los otros, acerca de los regímenes extremistas: estamos más acostumbrados a habitar construcciones de la mente y tendemos, por lo tanto, a creer en la realización, en este mundo, de nuestras figuraciones —una utopía es, después de todo, una ficción—, mientras que las personas más realistas se muestran más escépticas. Un ejemplo: si en la década de los treinta los miembros de algún sindicato hubieran viajado a la Unión Soviética al mismo tiempo que los Webb, probablemente habrían pensado: "Esto no es tan formidable como se dice. Más bien es atroz". Cualquier persona sensata, común y corriente, habría advertido esa realidad; pero no los Webb, ofuscados como estaban de tanto pensar en una causa.

Pero quisiera añadir un par de observaciones fundándose, en cierta medida, en la tipología elaborada por Christopher Lasch cuando dimos comienzo a estas charlas. Lasch establece una distinción entre el intelectual como voz de la razón y el intelectual como voz de la conciencia, y establece además una tercera categoría difícil de resumir y a la que evitaré referirme por ahora. Lo que quiero es hablar del importante contraste entre voz de la razón y voz de la conciencia. Y quiero insistir sobre ciertos puntos que la gente suele olvidar, justamente porque son demasiado obvios. Cuando un intelectual afirma que es la voz de la razón o que es la voz de la conciencia, no es necesariamente una de esas voces, ni puede ser en realidad ni la una ni la otra. Y no estoy sugiriendo, créanme, que Christopher Lasch quiera decir que un intelectual puede en verdad ser esas cosas: es demasiado sensato como pa-



De izquierda a derecha: Kolakowski, Steiner, O'Brien.

ra sostener algo así. Lo que un intelectual puede —y voy a hacer otra observación muy obvia— es aspirar a ser una de las dos cosas, o ambas, y eso está muy bien. Cuando se propone ser la voz de la razón (¿y por qué no? —yo aspiro un poquito a serlo), sigue siendo un ser humano falible, lo cual es una limitación a su posibilidad de lograrlo; y cuando se propone ser la voz de la conciencia, debe tener conciencia de que es al mismo tiempo un pecador, lo cual es asimismo una limitación a su posibilidad de lograrlo. Ahora bien, tal vez haya en esta sala algún hijo del Siglo de las Luces (yo mismo soy una especie de hijo adoptivo de ese siglo) y nos pregunte: "¿Pecado? ¿Qué cosa es pecado?" Y no sé muy bien qué cosa es pecado; pero tengo alguna idea de lo que son la codicia, la ambición, la rapacidad, la crueldad, y no estoy nada convencido de que los intelectuales sean más inmunes a estas infecciones que el resto de los mortales. El pecado y la falibilidad son, en suma, limitaciones reales que no podemos ignorar cuando intentamos definir cuál es nuestra tarea y para qué servimos.

Debe recordarse también que las mejores pruebas pueden no resultar satisfactorias para quienes escuchan al intelectual como voz de la razón. Yo tomo la palabra, George toma la palabra, Leszek toma la palabra, cada cual como voz de la razón. Exponemos nuestros argumentos, presentamos nuestras pruebas, pero ustedes pueden responder: "No creo en esa prueba; esto y aquello la contradicen y, lo que es peor, al razonar sobre tal prueba incurre usted en una falacia". Y nosotros, voces de la razón, debemos responder a nuestra vez. Con todo, el intelectual juega a cartas vistas cuando actúa, o cuando quijotesamente se propone actuar como voz de la razón. En cambio, cuando toma la palabra y anuncia: "Soy la voz de la conciencia", de querer ustedes comprobar que eso es cierto se verían en aprietos. Yo digo, por ejemplo, que me complace profundamente de la situación del Tercer Mundo. Es muy posible que así sea y es muy posible que no sea así: nadie podría averiguar si siento o no lo que digo, o qué haría en caso de que me confiaran el poder. Pol Pot decía sentirse rebosante de compasión por el Tercer Mundo. Esto fue antes de asumir el poder en Camboya y de echar a andar el más sangriento régimen de que tengamos noticia desde la muerte de Hitler. Pol Pot era un intelectual de Occidente y gozaba de gran aceptación, pero no había manera de comprobar su supuesta integridad.

Yo pienso que en uno u otro caso, frente al intelectual que les habla como voz de la razón o el que lo hace como voz de la conciencia, lo que ustedes deben hacer es ponerlo en tela de juicio. David Ben-Gurion solía responder a quien lo consultara acerca de las intenciones políticas de los Estados Unidos: "Respete, pero sospeche". Como principio, esta frase me parece excelente. Ilustra la actitud que yo sugeriría asumir frente a los intelectuales en general.

Kolakowski: Lo que usted dice es muy cierto: tanto los regímenes llamados de derecha como los llamados de izquierda resultan muy atractivos para el intelectual. Sin embargo, la atracción por los regímenes despóticos llamados de izquierda ha sido incomparablemente más intensa y había, tal vez, razones para ello. Personajes como Pound o Heidegger, que en un

momento se convirtieron en portavoces de la ideología fascista, se dieron más bien excepcionalmente; abundaban en cambio los que exaltaban el stalinismo cuando el colmo de su horror. Recuerdo haber leído una entrevista con Heidegger publicada en *Der Spiegel* poco después de su muerte: curiosamente, no negaba en ella sus convicciones anteriores; lo que hacía era explicar su compromiso de los años treinta atribuyéndolo a las circunstancias políticas. De sus ataques a la libertad de cátedra, decía: "Lo que entonces declaré era irrefutable, ya que se trataba de una cuestión de libertad puramente negativa". ¿Cómo si existiera otra forma de libertad! De hecho, parecía seguir defendiendo su aprobación intelectual de la tiranía. Con todo, no parecía en cambio dispuesto a admitir su pasado apoyo a Hitler.

Pero cuando se trata de regímenes despóticos, ¿hay acaso una gran diferencia entre el compromiso contraído con el de izquierda y el contraído con el de derecha? Sí, hay varias: un historiador alemán, cuyo nombre se me escapa en este momento, decía que la guerra entre la Unión Soviética y Alemania podía ser vista como una disputa entre hegelianos izquierdistas y hegelianos derechistas. Atroz homenaje a la filosofía.

Steiner: Me gustaría formular una pequeña protesta ante esa pincelada de cinismo... Creo que desde hace tiempo, desde la Revolución Bolchevique, se ha desatado un movimiento de esperanza entre los intelectuales, se han abierto numerosas ventanas a la esperanza: varias de ellas se debieron a esa Revolución, otras a la Primavera de Praga y el régimen de Dubcek, y otras más a Cuba y al Chile de Allende. A posteriori es muy fácil decir que, en cada ocasión, uno fue rematadamente estúpido y que era previsible que todo acabara en catástrofe, tiranía y corrupción. Confieso que, pesimista como soy y enteramente estoico, yo no abrigué nunca falsas esperanzas; pero no me enorgullezco, me avergüenzo de ello. Lo que ahora me interesa es saber qué pasará con la propia naturaleza del pensamiento, con la epistemología del pensamiento, si no abrimos más ventanas; qué pasará si es cierto que llegamos a tal situación (y yo diría que sí llegamos, y por primera vez desde 1789) que tomarían por insensato a quien abrigara alguna esperanza... Supongan ustedes que un estudiante se presenta a cualquiera de nosotros, como ya ha sucedido, y nos dice ahora: "Han enterrado a gente viva en San Salvador. Ya no puedo soportarlo. Soy un ser humano y debo hacer algo" —como lo hicieron en Inglaterra algunos estudiantes de Cambridge después de escribir alguna nota de despedida: "Me fui a Praga"; y como lo hicieron tal vez sus padres antes de irse a España. Díganme ustedes qué harían si alguien les dijera: "Sé que de unirme yo a la izquierda todo acabará, si ganamos, en brutalidades stalinistas de la peor especie; y que de unirme a la derecha el resultado será un coronel fascista más, o un generalísimo, o cualquier otra cosa por el estilo. No tiene caso hacer nada, ¿verdad?". ¿Responderían acaso que estamos obligados, para madurar, a aceptar el principio freudiano de la realidad?... ¿Qué no hay elección posible porque, gane la izquierda o la derecha, todo acabará sin remedio en atrocidad?... ¿O respon-

deríamos, como estamos preparados para hacerlo dada nuestra profesión, que hay que tomar en cuenta detalles, matices, y establecer comparaciones? ¿Que hay horrores y horrores? "Era dicha estar vivo en ese amanecer", dijo Wordsworth de la Revolución francesa.

O'Brien: Pero poco después se retractó.

Steiner: Y volvió a retractarse, y acabó por escribir sonetos en pro de la pena capital —poesía intragable, por cierto. Estamos hablando, en suma, de un problema muy real: no sé qué puede hacer uno para evitar ciertos errores; pero las erratas de la conciencia, las equivocaciones, son a menudo ennobecedoras... Yo era tan sólo un estudiante cuando asistí, en París, a una de las famosas veladas de Sartre. Se hablaba de los horrores de los campos soviéticos de trabajos forzados. Sartre, que es para mí uno de los personajes más importantes del siglo, aunque admito que toda duda acerca de él es permisible, dijo: "Quiero hacer una distinción. Supongamos que es cierto todo lo dicho del Gulag"... Por supuesto, él sabía que así era, cualquiera lo sabía desde Borkenau...

Kolakowski: Desde Weisberg...

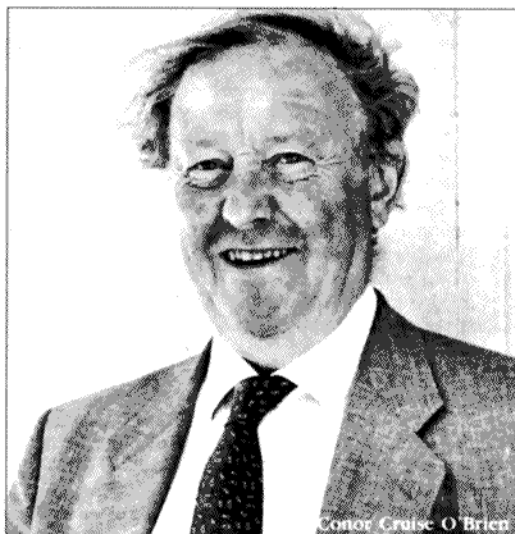
Steiner: Sí. Y aún desde antes. Sartre dijo: "Supongamos que es cierto. Un ser humano puede tener dos reacciones posibles. Una sería decir: 'Te lo advertí. Qué tonto fuiste en esperar otra cosa, y qué bueno que ahora lo sabemos los dos.' Pero también podría decir: '¡Maldita sea! ¡Otra esperanza humana se hace humo!'". Y añadió: "Ontológicamente, hay una gran diferencia entre esas dos reacciones". Yo sé que se le pueden reprochar a Sartre muchas cosas; pero todavía me acuerdo de esa observación suya, me preocupa, y quiero tratar de analizar la diferencia entre esas dos reacciones. Y para mi sorpresa, ahora que lo hago, descubro de pronto que estoy entre dos campeones de la derecha. Pero volviendo a la observación de Hollander, ya que fue nuestro punto de partida, quisiera preguntar: ¿qué hacer si ya no debemos cometer el error de tener esperanza?

O'Brien: ¿Puedo hacerle otra pregunta? Usted dijo que habíamos de casos concretos. Nos conocemos hace tiempo, hemos tenido discusiones, pero nos respetamos y nuestra relación ha durado. Como recuerda, yo participe durante la Guerra de Vietnam en una versión bastante moderada del movimiento de protesta: me sentaba en el suelo en diferentes lugares y ocasionalmente recibía un puntapié de algún policía. Ni martirio, ni nada grandioso; pero le entré al asunto de protestar contra la guerra. Y usted, George, no estaba entonces contra la guerra. Ahora en cambio, hemos intercambiado nuestros papeles. ¿No es cierto?

Steiner: Sí.

O'Brien: Yo me he desplazado visiblemente hacia la derecha; George lo ha hecho hacia algo que parecería ser la izquierda. (*Risas del público*). Puede que para otros no parezca ser la izquierda, pero para mí sí. ¿Qué piensa, George, de su actitud pasada respecto de la guerra?

Steiner: Todavía pienso que el régimen de Vietnam del Sur, por corrupto que fuera, era preferible a la tiranía y la exterminación ejercidas por el Norte. Nunca pensé en Vietnam como en una ventana a la esperanza. Pero si ahora pasáramos a hablar de la interven-



ción norteamericana en cualquier parte del mundo, si discutiéramos el problema de Centroamérica, Conor, creo que entre nosotros...

O'Brien: Yo pienso que no habría desacuerdo.

Steiner: Yo también. Lo que sucede es que cada caso debe ser examinado aparte. Pero he estado esperando, Leszek, que me ayudara usted a analizar el otro punto: si hay o no diferentes maneras de sentirse decepcionado, de decir que uno hubiera debido imaginar lo que iba a suceder o que había sido un tonto en tener esperanza.

Kolakowski: Sí. Muchos, y por buenas razones, se han sentido atraídos por experiencias históricas que luego resultaron desastrosas o decepcionantes. Sin embargo, hay que hacer una distinción —por ejemplo— entre los intelectuales que se adhirieron a la Revolución bolchevique con entusiasmo, buena fe y grandes esperanzas, para luchar contra algo que con razón podían juzgar reprochable, y los intelectuales tan entrenados en el autoengaño que no ven nada malo en mentir a la gente. Hay diferencia entre la buena y la mala fe; entre el compromiso contraído por ingenuidad o error y el de aquellos que, tras décadas de experiencia suficientes para ver claro, disponen de abundantes documentos y se niegan a leerlos o a darles crédito, para prolongar en cambio (y en muchos casos iniciar) un compromiso con un régimen que a todas luces era un despotismo de la peor especie. Hay una diferencia, para dar otro ejemplo, entre un Mayakovsky y un Aragon. Aragon era un embustero; Mayakovsky actuaba en cambio con buena fe al comprometerse con lo que juzgaba una buena causa —la de los oprimidos, la del pueblo; de allí su doloroso desengaño. En cuanto a la distinción "ontológica" de Sartre, es lo bastante buena para servir de excusa al peor de los compromisos. Sartre no analizaba sus desatinos ni se desdecía.

Steiner: Monsieur Aragon me disgusta también: veo con agrado que en esto coincidimos. Pero insisto: si

tuviera que definir al intelectual diría que es alguien que nunca está del todo a gusto con sus propias ideas y conclusiones. Me preocupa que hablemos del hombre que en 1940 y 41 escribió, en *Crève-Coeur*, los grandes poemas que fueron la voz de la Resistencia. Ese hombre es el mismo a quien hoy condenamos. He aquí el problema... Ahora, Leszek, querría pedirle que vuelva a ayudarme: ¿Qué hacer para pensar cuando el futuro gramatical no tiene ya connotaciones mesiánicas? Ayer hablé de nuevo con usted de su libro *Cbrétiens sans Eglise*, que trata específicamente del problema del milenarismo y de las herejías de la esperanza. ¿Qué hacer cuando el principio de negación se afirma a sí mismo?

Kolakowski: ¿No cree usted que haya algo así como una variedad de la esperanza que está aún a nuestro alcance? Después de todo, todavía vivimos en un mundo lleno de horrores y no es insensato (y hasta podría resultar constructivo) esperar que algo sorprendente suceda y que un día ese mundo pueda ser mejor. Sin esa esperanza no podríamos quizá sobrevivir. Hay sin embargo una esperanza apocalíptica, del mismo género de la predicada por Ernst Bloch, según la cual disponemos de los instrumentos técnicos necesarios para alcanzar la perfección. De buscar su realización en la práctica, esta esperanza desemboca necesariamente en la simulación de la perfección bajo la forma del despotismo. No creo que haya otra posibilidad. Por lo tanto, no debemos condenar a la esperanza en sí; pero creo que hacemos bien en condenar a la esperanza apocalíptica.

O'Brien: Me parece que depositar coronas sobre la tumba del milenarismo es todavía prematuro. Ha durado más de lo imaginable y me temo que tiene cuerda para rato. Si muriera, no lo lloraría; me alegraría de que el hombre alimentara esperanzas más humildes, más racionales. Pero está muy arraigado, sobre todo en la historia de esta nación: es obligatorio, básico, en el programa de los Estados Unidos. Es el apuntador invisible que dicta a Reagan su retórica sin que éste se entere; pero cuando asocia a Dios con la Nación sigue en línea recta la tradición de los púlpitos de Nueva Inglaterra como si hablara para el nuevo Pueblo Escogido. Ese furor se generaliza y hasta hay intelectuales dispuestos a convertirse en sus cruzados. Y así será; pero yo preferiría seguir pegado a mi silla, sin inscribirme en la tradición milenarista aunque me interese y advierta su poder.

Steiner: Pero que no haya cosa en que usar la imaginación es una circunstancia muy nueva. Resulta problemático y me deja perplejo que los sueños no tengan ya, como decía Shakespeare, "ni morada precisa, ni nombre", o que uno pueda sentirse un estúpido cuando repasa, por ejemplo, las ilusiones que se hizo acerca de la Praga de Dubcek.

O'Brien: ¿Se hizo usted ilusiones, George?

Steiner: Por supuesto. Estuve allí entonces y era maravilloso. Pero que lo mejor que hoy se nos pueda ofrecer sea esa especie de creencia, irónicamente autodestructiva, en que el mundo va a mejorar, plantea ciertos problemas filosóficos: problemas acerca de cómo enseñar, de cómo "soñar hacia adelante" (según la expresión que usa Ernst Bloch). Y siento que esos problemas surgen de lo que mencionamos al citar el libro

de Hollander. Uno de los más agudos que tengan los intelectuales es su divorcio hasta de la mera posibilidad de acción. De allí sus viajes ilusorios, viajes a Icaria.

Kolakowski: Me parece un poco injusto comparar las ilusiones despertadas por la Primavera de Praga con otros casos que usted citó. Lo que allí estaba en marcha no degeneró: simplemente fue aplastado. Y no podemos conjeturar el cariz que hubiera tomado de haber podido desarrollarse en su dirección inicial. Nos dio, por lo pronto, una idea de lo que podríamos llamar un socialismo con rostro humano. "¿Es posible tal cosa como un cocodrilo de rostro humano?", podríamos preguntarnos usando la expresión soviética. Tal vez. Ya veremos.

Boyers: Me gustaría encaminar nuestra plática en una dirección un poco diferente pero relacionada con su tema. En la novela de Kundera *La insostenible ligereza del ser*, un personaje dice: "Mi enemigo es el kitsch, no el comunismo". ¿Juzga usted válida en algún grado esta idea?

O'Brien: Como clasificación es inaceptable. Y ver en una cosa y una sola, el kitsch o el comunismo, a la encarnación del enemigo me parece infantil.

Kolakowski: Yo pienso que la frase de Kundera, aunque no lo diga explícitamente, implica que el comunismo es un ejemplo de kitsch, si es que llamamos kitsch a la mala imitación de algo bueno. Aun así, la frase no me entusiasma. Es como decir: desprecio al comunismo por razones estéticas.

Steiner: ¿Y el capitalismo sería una imitación de qué cosa?

Kolakowski: Buena pregunta... Pero respóndala, por favor.

Steiner: En ese caso volvería rápidamente a los pensadores de la Escuela de Frankfurt en los Estados Unidos. Lo más terrible para ellos no eran aquí las instituciones: era el kitsch; era la vulgarización de la cultura entre las masas. Se preguntaban en qué acabaría lo que con razón o sin ella consideraban la cultura de los grandes medios de comunicación. Tal vez se equivocaban; pero creo que el problema planteado por la frase de Kundera era importante para Horkheimer y Adorno.

Boyers: En *La mente cautiva*, Czeslaw Milosz escribe acerca del *Ketman*, término con que designa la condición de la vida intelectual en Europa oriental bajo la dominación soviética. "Vivir en tensión constante", dice Milosz, "desarrolla talentos latentes en el hombre. El hombre no sospecha siquiera a qué alturas de lucidez y de perspicacia psicológica puede elevarse cuando se ve acorralado y debe ser hábil si no quiere perecer. La supervivencia de los más aptos para las acrobacias mentales crea un tipo humano que era raro hallar anteriormente. Las necesidades que llevan a los hombres al *Ketman* agudizan su intelecto". ¿Le convence este pasaje? ¿Cree que ilustra una diferencia entre los intelectuales que han vivido en un lugar como Polonia y la mayoría de los que viven en los Estados Unidos?

O'Brien: Creo que a todos los aquí presentes les gustaría que fuera Leszek Kolakowski quien respondiera a esta pregunta.

Kolakowski: He leído a Milosz hace ya muchos

años y no tengo un recuerdo muy preciso de ese libro suyo, pero puedo referirme brevemente al pasaje citado, en que el autor descubre ciertas virtudes o resultados benéficos de un régimen despótico que obliga a la gente a agudizar su intelecto para burlar ciertas barreras. Yo diría que hay en lo dicho una verdad limitada, que la apreciación no es válida cuando el despotismo va más allá de ciertos límites —por ejemplo, en el caso de la Unión Soviética, donde la cultura heredada sufrió un despiadado exterminio lo mismo por medios físicos que por el ejercicio de un inenarrable terror. En Polonia, aunque han ocurrido atrocidades, el terror no ha alcanzado nunca los extremos stalinistas, y de algún modo ha sido posible valerse de recursos del ingenio para lograr algún buen resultado. Por supuesto, Milosz no intenta elogiar al régimen comunista polaco por las involuntarias consecuencias afortunadas que pudo haber tenido.

O'Brien: Si hay posibilidades de que el intelecto se agudice en condiciones difíciles, pero que permiten la supervivencia y le dejan además cierto margen no demasiado estrecho, ¿puede decirse que quien ha adquirido mayor agudeza de ese modo es un tipo de ser humano superior al de hombre que no afinó así su intelecto?

Boyers: En *La mente cautiva*, Milosz describe una amplia variedad de intelectuales a los que atribuye personalidades diferentes, y demuestra una y otra vez que el deterioro del ánimo es más o menos inevitable para quienes viven muchos años en condiciones difíciles, aunque adquieran ese particular afinamiento del intelecto.

Steiner: Ese punto es el que, probablemente, va a suscitar más desacuerdos. Recuerden lo que dijo Borges cuando lo instaron a irse de Argentina en la época en que más lo acorralaban: "No nos engañemos: la censura y la opresión son madres de la metáfora". Y lo que respondió Joyce cuando le preguntaron qué pensaba de la censura y la opresión católica: "Exprímanos; somos aceitunas". En cuanto a Nadine Gordimer, cuando le pidieron una y otra vez que saliera de África del Sur, invariablemente se negó a hacerlo, y no sólo por razones de integridad: la propia naturaleza de sus dotes literarios era producto de aquella situación. Aquella situación era su materia prima... Añadiría, aunque no sé ruso y lo leo en traducciones, que desde Akhmatova y Svetieva y Mandelstam hasta Brodsky, la poesía rusa ha sido un torrente de grandes obras comparable al de los clásicos griegos. Y que la producción de Alemania Oriental, que leo en su lengua original, es muy superior a la de Alemania Occidental aunque nos moleste reconocerlo. Y que la literatura latinoamericana, nacida bajo una de las peores opresiones de que tengamos noticia, en estados policíacos, me parece sin duda de una fuerza asombrosa. Somos el animal que, acorralado, se vuelve elocuente. Conor trató admirablemente el tema en el contexto de la actual situación de Irlanda. Sabemos que en ocasiones un libro, un poema desarmen a cualquiera. Durante las primeras reuniones del Congreso de 1937, le dijeron a Pasternak: "Si habla, lo arrestamos; y si no habla, lo arrestamos también". Pasó dos días sin abrir la boca. Y al tercero se levantó y dijo un número. Sólo dijo un número, pero bastó para que el público se levantara y recitara en co-

ro su traducción, ya tan clásica en Rusia como un poema de Pushkin, del soneto de Shakespeare que lleva ese número y empieza: "Cuando a sesiones del dulce, silencioso pensamiento convoco la memoria de las cosas pasadas". No hay peligro que pueda amenazar a la gran literatura. Y que su vitalidad pueda ponerla a salvo nos deja perplejos. Es una necesidad absoluta: nos morimos sin ella. ¿Qué clase de literatura tenemos en cambio en la Gran Bretaña libre? ¿Montañas de trivia pretenciosa! Si alegan ustedes que los poemas de Pasternak y de Mandelstam no son para tanto, o si me dicen que sólo estoy señalando una característica peculiar, propia de la gran tradición de poesía oral que Europa Oriental comparte con algunos países de Latinoamérica, es posible que estén en lo cierto. Pero díganme si pueden: ¿qué poema importaría a tal grado en los Estados Unidos?

Kolakowski: No sé nada de poesía, pero creo que, para nosotros, no es cuestión de escoger. Nadie nos pregunta: ¿qué prefiere usted: una tiranía en la que pueden tal vez darse grandes poetas, o una benigna democracia hedonista en la que no hay una gran literatura por falta de los conflictos trágicos capaces de hacerla surgir?

Steiner: Borges hubiera podido salir de Argentina, Nadine Gordimer de África del Sur en cualquier momento...

Kolakowski: Sí, algunos pueden hacerlo. Pero no sé de ningún escritor o intelectual que haya escogido vivir bajo un régimen tiránico sólo por amor a la gran literatura.

O'Brien: Aunque Nadine Gordimer me inspira un gran respeto y es una excelente escritora, no puedo aceptar que se compare su situación con la de los que viven, por ejemplo, bajo una tiranía en Europa Oriental. Tampoco es comparable, en mi opinión, el caso de Joyce en la Irlanda católica de su tiempo. En todo caso, lo observado por George me parece muy importante y digno de reflexión. El hecho de que se escriba una literatura excepcional bajo regímenes tiránicos sigue siendo sorprendente. Pero ese clima como de olla de presión, sobre todo en Rusia, no data de la Revolución bolchevique. Viene de mucho antes. Turguéniev escribió: "Estamos en vísperas de una gran Revolución; habrá maravillosos cambios" —varios intelectuales de su tiempo dijeron cosas por el estilo—; y creo que fue Bloch el que dijo: "Somos los hijos de aquel día terrible para Rusia, el día que siguió a esas vísperas".

Boyers: Pienso que podríamos hablar un poco de Jacobo Timmerman. Su primer libro sobre sus horribles experiencias en Argentina tuvo mucho éxito. Pero aquí fue reprobado en revistas como *Commentary*, donde se alegaba que su ataque al gobierno anticomunista de Argentina constituía de hecho un apoyo a nuestros enemigos en el extranjero. ¿No les molestó esa forma de presentar al autor, que sólo es un ejemplo menor de los esfuerzos que aquí se hicieron para desacreditarlo? ¿Y qué piensan que revela su siguiente libro acerca de su penetración política y de su estatura intelectual?

Kolakowski: No he leído artículos como los que usted mencionó; pero confío en que nos dio una ver-

sión exacta de lo ocurrido, y me parece inadmisiblemente.

O'Brien: Yo sólo conozco comentarios de dichos artículos. Pero creo que hay mucha diferencia entre los dos libros de Timmerman, que sí leí. El que habla de Argentina me impresionó como testimonio de una experiencia vivida. Hay quienes dicen que se trata de un relato fabricado; pero a mí me pareció real, lo creí, y me conmovió ver cómo una persona, totalmente aplastada por un despotismo, había sobrevivido. En cambio el libro sobre Israel en el Líbano me dejó más bien frío. Timmerman adoptó en él las opiniones más socorridas de entonces. Y en el epílogo, escrito tras el episodio de Sabra y Shatila, dijo que la sociedad de Israel estaba a tal punto corrompida por sus maniobras de derecha que probablemente no era ya capaz de una investigación honesta de esa matanza, y era posible esperar su encubrimiento. No fue así: la comisión designada para investigar el caso resultó realmente excepcional. Son muy pocos los países que podrían tolerar una investigación semejante. Pero Timmerman tiene derecho a equivocarse, y su error no invalida su primer libro ni debería destruir el respeto al que también tiene derecho.

Steiner: La escena más terrible de su libro es aquella en que nos recuerda cómo fue torturado. Creo que nosotros no sabríamos qué hacer frente a la tortura. Es algo *extraterritorial* respecto de nuestros imperativos categóricos de esperanza, de racionalidad. Es un intento de instituir, como dijo Baudelaire, "el infierno preparatorio", o como De Maistre lo predijo, el edificio del infierno en un espacio no-teológico. Quienes han sufrido la tortura han tenido sin duda acceso a otra esfera del conocimiento que ni los más imaginativos podrían concebir. Si hubiera una palabra capaz de volver trascendente la vergüenza, podría decir a tales personas lo que siento...

Boyers: Isaiah Berlin estableció en uno de sus libros la distinción entre los que llamaba puerco espines y los que llamaba zorros. ¿Cree usted, George, que nos dijo así algo acerca de las diferentes clases de intelectuales, o de la diferencia entre intelectuales y académicos?

Steiner: Esa dicotomía ha sido muy discutida, pero tal vez valga la pena volver a ella. Por alguna razón misteriosa, el hombre puede ser presa de algún interés apasionado e irrenunciable por el objeto más extravagante. Es capaz de entregar su vida entera a las vasijas de bronce del período T'ang. Cuando algo así se convierte para alguien en cuestión de vida o muerte, creo que nos hallamos ante un intelectual. Se trata de algo patológico que puede llevar a la injusticia social, o la indiferencia, o la imbecilidad, y aun a la autodestrucción. Esas pasiones no se discuten con nadie ni se busca justificarlas. Uno ha sido elegido. Su vocación es una convocación. En cuanto a la distinción entre intelectual y académico, yo la rechazaría, o la reduciría a sus verdaderas proporciones. Cada día es mayor el número de especialistas en campos muy particulares, y menor el de quienes se ocupan de cuestiones generales. Hay un desplazamiento de la *sophia* o sabiduría por todo lo propio de la técnica o *techné*; y en este proceso, el zorro que husmea alegremente su camino sin encerrarse en el ovillo de púas de la especialización monomaniaca, parece cada vez más vul-

Steiner, Kolakowski, O'Brien, Boyers

nerable. Pero no estoy preparado para especular sobre lo que esto podría aclararnos respecto a la distinción a la que usted se ha referido.

Boyers: En un escrito sobre Bertrand Russell, Sydney Hook observó que éste era capaz de tomar posiciones muy manidas respecto de los problemas eternos de la filosofía de modo que parecieran novedosas y provocativas. ¿Creen ustedes que esa disposición de Russell a escribir para el gran público haya contribuido de manera positiva a darle la estatua que tiene como intelectual?

Kolakowski: Una vez, en una conferencia, un colega alemán leyó un trabajo suyo ante un público que no estaba compuesto por filósofos ni por gente familiarizada con la filosofía alemana. Cuando terminó le pregunté: "¿Por qué un trabajo tan difícil? Debió de imaginar que nadie iba a entenderlo". Me respondió: "En Alemania, el filósofo que escribiera en forma inteligible para el gran público haría el ridículo ante sus colegas"... Difícilmente imaginaríamos a Russell en tal compañía. Escribía sin duda muchas cosas en un lenguaje especializado; pero yo lo admiré siempre por su habilidad para comunicar a veces problemas arduos en términos accesibles para un público educado. No creo que su caso presente problemas. Pero valdría la pena extenderse sobre cuestiones con él relacionadas que aquí han surgido...

O'Brien: ...y que tienen mucho que ver con problemas de lenguaje y de nacionalismo. Fichte, en sus *Discursos a la nación alemana*, expuso una tesis muy interesante sobre la inferioridad lingüística de los grupos germanos no-alemanes respecto de los germanos originarios que se quedaron en Alemania y conservaron su lengua original. Así, los francos (no menciona a los franceses, que entonces ocupaban a Berlín, pero se refiere a ellos) adoptaron un lenguaje lleno de pala-



De izquierda a derecha: Boyers, Kolakowski, Steiner

bras extranjeras de raíz romance. De allí su muerte intelectual. No entendían ni lo que ellos mismos decían.

Los alemanes conservaron en cambio una gran propiedad en el uso del lenguaje. En torno a estos argumentos surgen los conceptos de la profundidad alemana y la superficialidad del Siglo de las Luces francés. Creo que la particular complejidad del lenguaje filosófico en Alemania tiene que ver con aquella reivindicación nacionalista: los alemanes somos extraordinariamente complejos y decimos cosas profundas que los extranjeros, los cuales no cuentan como existentes por estar mentalmente muertos, no pueden sin duda comprender. Bueno, sé que el asunto no se limita a lo que dije, y que George...

Steiner: Si le preguntaran a Russell, en el Eliseo, en qué momento le dio por escribir para el gran público, aquel aristócrata maravillosamente impío les leería, en el tono de una escena Mozart / Salieri, la carta que dirigió a Ottoline Morell cuando Wittgenstein le criticó sus primeros trabajos. Dice en ella que se siente deshecho, que está seguro de no pertenecer a la categoría de Wittgenstein. Y a propósito de esto, quiero señalar que uno puede tener motivos para convertirse en maestro de la *baute vulgarisation*. Uno puede darse cuenta de que no va a realizar la obra supremamente difícil y creativa. Pero el caso de Russell es muy intrigante. En cuanto a la supuesta oscuridad del discurso filosófico alemán, creo que la *Fenomenología* de Hegel es una de las obras maestras de la prosa. Que Nietzsche resulta incomparable por su claridad y su fuerza. Que

otros filósofos alemanes de importancia, como Ernst Tugendhat, tienen un estilo diáfano. Y que las *Criticas* de Kant son ejemplares: muchas páginas de Hume resultan más difíciles de entender que cualquiera de esta obra. Tal vez nos sintamos un poco molestos ante el hecho de que la filosofía y la metafísica alemanas hayan dominado el panorama general. Pero no sé quién, entre los sentados a esta mesa, podría prescindir de lo que Kant y Hegel aportaron a la historia de la razón y la conciencia.

O'Brien: Yo no estoy muy seguro de querer ser incluido en ese grupo.

Steiner: He tratado de hacerle un elogio, Conor. Por una vez, acéptelo.

O'Brien: Cuando trata de elogiarme, George, es cuando más lo temo.

Kolakowski: Creo que estoy de acuerdo con todo lo que dijo George, excepto con su opinión de que Hegel es un maestro de la prosa. Pero tal vez mi alemán no sea lo suficientemente bueno como para apreciar sus méritos literarios. En todo caso, no cabe duda de que prefiero a Lessing.

Steiner: Yo también adoro a Lessing, pero díganme: ¿no les gustaría escribir una *Fenomenología*?

Kolakowski: No, no me gustaría nada.

O'Brien: Creo, George, que ya ha sido escrita.

Steiner: Como diría Borges, ¡allí es donde comienza el problema de ponerse otra vez a escribir!

La vida (a)leve

ÉXTASIS DEL ZAPATO

¿De dónde habrá salido este zapato
de mujer, enterrado vivo
entre el cerezo y el espectáculo
del cerezo?

Alguna vez hubo
uñas de diamante ahí de un pie
libertino en diálogo
con el otro
del que no hay noticia.

Ocioso
ahora duerme su desamparo en el pasto
a medio fulgor, mezcla
de altivez y
lástima: todo tan lejos. Lo
arqueológico, lo
arterial del arco, el tacón,
¡y esa música!

Gonzalo Rojas

